ابن خلدون

في الفكر العربي الحديث

الدكتور فهمي جدعان

لاشك انه لم يعد لدينا أي مسوغ يدفعنا الى التعلق بما تذهب اليه جمهرة المؤرخين المعاصرين من اثبات القول ان ابن خلدون لم يكن الا نورا سطع فجأة ثم لم يلبث ان خفت واضمحل لكي لا يخلف في اعمال الذين جاءوا من بعده أي أثر دالّ .

ولقد استقر بنا المقام اليوم ، بأزاء ابن خلدون ، عند مناحى النظر التالية :

الأول : حمّى البحث عن المصادر التي متح منها ابن خلدون ، فرحين مأخوذين بما قد يؤدينا اليه هذا البحث من الكشف عن بعض المؤلفين أو عن بعض الأعمال التي يمكن أن يكون ابن خلدون قد استخدمها في تركيب عمله الرائد الذي أودعه (مقدمة) كتابه (العبر) . وبدلا من ان يسهم الكشف عن كتاب ككتاب (بدائع السلك في طبائع الملك) لابن الأزرق (832 هـ ـ 896 هـ) في إغناء معرفتنا بآثار (المقدمة) ، بتنا نستخدم هذا الكتاب من أجل « تعرية » ابن خلدون والزعم انه قد أخفى عنا ، متعمدا ، مصادره وأصوله . والرجل ، حقيقة ، لم يقصد الى شيء من هذا على الأطلاق .

الثاني : المبالغة في الثناء على ابن خلدون لما انجزه في هذه (المقدمة) التي عجز الأوائل والأواخر عن صنع نظير لها ، وتقديمُ ابن خلدون في إهاب « العالم الحديث » الذي تخطى في عمله كل ما وصل اليه المشتغلون المحدثون في العلوم الاجتماعية . وليس ثمة شك في ان في هذا انصافا للرجل وما يمثل في الفكر العربي ، لكن فيه ايضا ، بمقتضى منطق العلم ومنهجه ، اسرافا لا مسوغ له إلاّ في عين منطق الوجدان وأحكامه .

الثالث : التوسع العلمي في الدراسات الخلدونية ، والكشف في عمل ابن خلدون نفسه عن وجوه علمية « حاليّة » يمكن ان يفيد منها أصحاب العلوم الاجتماعية في ابحاثهم في المجتمعات التي درست أو التي لم تدرس أو التي ستأتي في قابل الأيام . وهذا مذهب في البحث له ما يسوغه .

بأزاء هذه الوجوه من النظر والبحث قَدّرت أنّ بمكنتي أن أضع عمل ابن خلدون وضعا آخر ، بأن انبه الى آثاره الفعلية البارزة في أعمال المفكرين العرب المحدثين والى المواقف النقدية لهؤلاء المفكرين من هذا العمل .

لقد زعمتُ في كتاب صدر لي حديثا عن (أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث) أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون . وان شئنا الدقة بقدر اكبر أقول : ان اشكالية ابن خلدون الحضارية ـ وهي الاشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها . قد مثلت الهاجس الرئيسي عند المفكرين العرب المحدثين منذ ان اتصل الاسلام بالغرب ومنذ ان وعى هؤلاء المفكرون الهوة التي تفصل عالم الاسلام الذي خسر مدنيته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز الى المواقع التمدنية الأمامية ، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها (المقدمة) : قيام الحضارات وانهيارها ، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها ان يجنب امة العرب استمرار التقهر وان يحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط ، والخطوَ في درب التمدن الحديث .

ان هذا واضح تمام الوضوح في القرن التاسع عشر ، قرن النهضة . وهو واضح ، على وجه التحديد ، في اعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث : من رفاعة الطهطاوي الى مالك بن نبي . ونحن لا نشهد لدى هؤلاء المفكرين تأثرا ملموسا بأفكار ابن خلدون فحسب وانما نشهد لديهم أيضا نقدا صريحا لها ، او انحرافا بيّنا عنها ، او استقلالا فريدًا بأزائها .

وربما كان رفاعة الطهطاوي (1216 هـ/1801 م ـ 1290 هـ/1873 م) اول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في اشكاليته . ورفاعة يمثل ، كما نعلم ، حلقة الاتصال بين مدنية الاسلام ومدنية الغرب . وهو قد وعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الاحوال ، كما تقلب بين أفكار مونتسكيو وفلاسفة التنوير من ناحية وبين أفكار ابن خلدون من ناحية أخرى ، محاولا التركيب بين معطيات المدنيتين . وهو حين نقل الى اللغة العربية ، من جملة ما نقل ، كتاب مونتسكيو : (تأملات في اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) ، وشجع في نفسه ، أي عند منتصف القرن التاسع عشر ، مطبعة الحكومة في بولاق ، على نشر (مقدمة) ابن خلدون ، لم يكن في واقع الأمر يبغي الا امرا واحدا هو التصدي لمشكلة القوة والضعف ، العظمة والانحطاط ، قيام الدول وانحطاطها ... أي لمشكلة عالم العرب والاسلام ، من خلال احياء أفكار ابن خلدون واستلهام أفكار مونتسكيو ومفكري العصور الغربية الحديثة .

لكن من المؤكد ان الطهطاوي حين رد التمدن الى أصلين : التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب من وجه ، والتقدم في المنافع العمومية المادية التي تدور على العمل وصناعة اليد ، لم يتابع ابن خلدون الا جزئيا ، لأنه لا يرى ان للتقدم المادي نقطة معينة يقف عندها لينكفئ بعدها . وانما هو يسلّم باستمرار

هذا التقدم المادي . والدولة التي تستطيع بالتالي ان تجمع بين الخلق الديني ـ وهذه فكرة خلدونية ـ وبين التقدم المادي الذي لا يقف عند حد ـ وهذه فكرة تنويرية ـ تستطيع ان تنهض بالأمة التي تعمل لها وتصل بها الى حالة التمدن .

أما خير الدين التونسي (1225 هـ/1810 م ـ 1308 هـ/1890 م) فقد هاله تدفق سيل التمدن الأورباوي في الأرض بحيث لا يعارضه شيء الا استأصلته قوة تياره المتتابع فلا يكون للأمم الأخرى المجاورة لأوربا نجاة منه الا بالحذو. حذوه.والجري مجراه في التنظيمات الدنيوية . كما يقول . والحل في رأيه يكمن في التركيب بين مصالح الدارين : الدنيا والآخرة : أما الآخرة فبالدين يكون صلاحها ، وأما الدنيا فبالتنظيمات الدنيوية وبالمنجزات العلمية المادية تكون استقامتها . وحين يحدد خير الدين مضمون التمدن بالقول انه يدور على توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفي اسباب البطالة على أساس من حسن الأمارة المتولد منه الأمن ، المتولد منه الأمل ، المتولد منه اتقان العمل ، فأنه يطبق في الواقع قواعد أدب الدنيا الماوردية على العالم الحديث لكنه حين يقيم كل هذا على قاعدتين هما : الأمن والعدل فأنه يستلهم مباشرة القاعدة الخلدونية التي تقول « ان الظلم مؤذن بخراب العمران » . لكنه ، بعد هذا كله ، وحين يدعو الى توسيع العلوم والعرفان والعمران ، لا يتابع ابن خلدون في قوله ان التوسع في الحضارة من شأنه ان يؤذن بفساد العمران . كما أنه لا يلتفت الى النظرية الخلدونية في تطور الدول والأجيال التطور الذي نعرف .

ويتبنى احمد ابن ابي الضياف (1219 هـ/1804 م ـ 1291 هـ/1876) معاصر خير الدين وصاحب (اتحاف اهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان) القسمة الحديثة للأنظمة السياسية : الملك المطلق ، المُلك الجمهوري ، المُلك المقيد بقانون (شرعي أوعقلي سياسي) . وهو يرى ان نظرية ابن خلدون في الظلم الذي يؤذن بفساد العمران تنطبق على نظام الملك المطلق القهري بالذات . وهو يؤكد القول إن جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول . وفي هذا ، يكمن في رأيه ، سر ما ذكره ابن خلدون في (مقدمة) كتابه حيث قال في الفصل الثالث من الكتاب الأول : « ان الدول لها أعمار طبيعية كالأشخاص » . فالمقصود هنا ـ في رأي ابن أبي الضياف ـ هو هذا « الصنف العسكري » ، وذلك لما ذكره من « الانفراد بالمجد » وجدع أنوف العصبية التي بها التغلب ، ودواعي الشرف ، ومذاهب السرف وغير ذلك مما يدعو الى الجور وخرق السياج ـ « والا فقد رأينا من دولة الفرس والدول المسيحية ما تجاوز المئتين من السنين ، لأن تصرف ملوكهم له حد يقفون عنده بمقتضى السياسة العقلية . وكذلك الدولة العثمانية ، تسري الآن في المائة السادسة ، لما فيها من مراعاة أصول الشريعة الأسلامية والقوانين المحترمة » . ومعنى ذلك ان الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة ، أما تلك التي تقوم على الجور فأنه لا يبقى لها ملك . وبتعبير آخر الملك الاستبدادي المطلق هو وحده المحكوم عليه بالفناء ، أما الملك الجمهوري والملك المقيد فيمكننا أن نأمل لهما مصيرا أفضل اذا ما نحن توخينا العدالة في التصرفات الدنيوية والشرعية . ولاشك أن نظرية ابن أبي الضياف هذه تمثل تعديلا جوهريا لنظرية ابن خلدون في حياة الدول .

لاشك ان الصورة التي يقدمها الطهطاوي وخير الدين وابن ابي الضياف لا تمثل مجرد كشف لابن خلدون وتعريف به وانما هي أيضا تعديل لنظرياته الرئيسية ونقد لها أيضا . بيد ان النقد الحقيقي لأفكار ابن خلدون لم يأت بشكل واضح الا من جانب المفكرين المخضرمين ـ أعني أولئك الذين تقع فعالياتهم الفكرية النشطة في الحلقة الزمنية التي تصل القرن التاسع عشر بمطالع القرن العشرين . ولاشك أن عبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وعلي يوسف هم أبرز من يمكن أن يستوقفنا في هذا المجال .

والظاهرة التي يتصدى لها الكواكبي (1265 هـ/1854 م ـ 1320 هـ/1902 م) هي الظاهرة نفسها التي وقف عندها معاصروه من المفكرين المسلمين ، ظاهرة الخلل والضعف أو « الفتور العام » الذي يعم المسلمين في جميع ديارهم . وقد انتبه الكواكبي الى ان مسألة تقهقر المسلمين ليست مسألة مستجدة ، فهي « بنت ألف عام أو أكثر » . وما من ملاحظ الا ويسترعى انتباهه انحطاط أمم الاسلام المستمر عبر القرون المتوالية . وقد تفاقمت الأمور تفاقما بث في نفوس المسلمين اليأس من أنفسهم ومن المستقبل ، حتى لقد ذهب بعضهم الى القول « اننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا » ، وصدقوا قولة ابن خلدون : « اذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع » . وهذه ، في رأي الكواكبي ، نظرة هادفة للتاريخ وللمستقبل ، نظرة لابد من التحرر منها ونبذها . وليس ذلك في رأيه بالأمر العسير . فالحقيقة هي ان ابن خلدون كان على ضلال في ما ذهب اليه . ذلك ان أمما كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفَقْدِ كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية . وإنه يكفي ، في رأي الكواكبي ، أن يُشَخَّص المرض « تشخيصا مدققا سياسيا » ويعين للمريض الدواء المناسب حتى يتمكن الجسم العليل من التغلب على الداء واسترداد الصحة والعافية . هذا من وجه آخر يلاحظ الكواكبي أن مبدأ « الحركة » يكمن في جوهر الوجود . والحركة « سنة عامة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط » . وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي تسير بموجبه الى النهاية « شخوصاأو هبوطا » ، وانما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة ، وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت . وفي رأي الكواكبي أن حركة الحياة المطردة في الترقي هي الحركة الطبيعية ، وأن هذا الاطراد لا يوقفه الا القدر المحتوم الذي يسمى بالعجز الطبيعي ، أو الاستبداد المشؤوم . بيد أنه يضيف الى ذلك القول ان صدم القدر لسير الترقي لا يدوم الا لمحة ثم لا يلبث ان يطلقه فيكر راقيا . أما الاستبداد فأنه كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها . فلا مفر اذن لأنقاذ الأمة من الانحطاط المتولد عن الاستبداد ، من دحر الاستبداد وتبديده . وليس ههنا مقام التفصيل في هذا الجانب من فكر الكواكبي لكن الذي يهمنا من هذا كله هو رفض الكواكبي لنظرية ابن خلدون في الأفول الحتمي للعمران وتعلقه بأمكانية تجنب الهبوط أو الأفول بتجنب الأسباب المفضية اليه .

ويتفق قاسم أمين (1282 هـ/1865 م ـ 1326 هـ/1908) مع الكواكبي في الاعتقاد بأن « التغير قانون كوني شامل لا يفلت من قبضته شيء ، وأن التغير هو شرط التقدم : تقدم النوع الانساني في العقل وفي الاداب وفي العلوم . وقد تبنى قاسم أمين ، في المرحلة الثانية من حياته العقلية ، أي إثر الهجمة التقليدية العنيفة التي قوبل بها كتابه الأول « تحرير المرأة » وحين أسلم قياد امره لسلطة العلم

ونور العقل الخالص ، تبنى مذهب فلاسفة عصر التنوير في المدنية ، وهو مذهب يناقض تماما مذهب ابن خلدون القائل بالدورات الحضارية الآفلة في النهاية ، ويؤكد حتمية التقدم في خط سير المدنية الانسانية . ويرى قاسم أمين هنا « ان نتيجة التمدن هي سوق الانسانية في طريق واحدة ، وان التباين الذي يُشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل الى درجة معلومة من التمدن منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتد الى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية » . صحيح ان التمدن الغربي ليس خيرا محضا ـ لأن الخير المحض ليس موجودا في عالمنا هذا ، عالم النقص ـ لكنه « الخير الذي أمكن للانسان ان يصل اليه الآن ، فقد أتم به شيئا مما كان ينقصه وارتقى به درجة من الكمال . ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الانسانية من الكمال ، فانه ينبغي لنا ان نقنع بها ، وعلى المستقبل ان يصل بأهله الى ما هو أعلى منها » . ثمة أمور كثيرة نجهلها لكننا على يقين من أمر واحد « وهو ان الانسانية سائرة في طريق الكمال » ، وليس علينا « الا ان نُجدَّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه » . انه الايمان بواقعية التقدم ، وهو ايمان ، لاشك ، مباين لايمان ابن خلدون .

وقريب من مذهب قاسم أمين مذهب الشيخ علي يوسف ، صاحب « المؤيد » الذي نشر في عام 1888م. فـي (الرياض المصرية) مقالة لها دلالتها الصارخة : « التمدن دهري » . وينبغي ان ننوه هنا بالدور الذي أدته هذه المجلة ، التي انشأها عبد الرحمن الحوت ومحمد حسن سلطاني ، في بعث آراء ابن خلدون والدعوة اليها والترويج لها بالمقالات الكثيرة المستلهمة من (المقدمة) ومن الماوردي « التمدن دهري : ذلك هو شعار الشيخ علي يوسف ، وتلك هي مقالة في وجه من يزعم « ان التمدن يتبادله المحو والاثبات أو العدم والوجود . فهو في العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام ، وأنه كلما تم في امة انقلب بها الى الوحشية الأولى ، فهو نافع المبدأ مضر الغاية » .

ويلاحظ علي يوسف أن حجة هؤلاء فيما يزعمون « ما كان لبعض الأمم قديما من المكانة السامية في الحضارة ، حتى اذا بلغت الغاية ارتدت راجعة الى الخلف حتى تؤول الى الخشونة والتوحش التام ثم تتدرج ثانية الى الأمام . فهما عنده على التعاقب : كلّ علة للآخر وكلّ غاية ضده » . ومن الواضح تماما أن يوسف يقصد بالذات ابن خلدون واتباعه ، كما انه يفهم من نظرية ابن خلدون أنها تنصب على المدنية بأطلاق . والحق في رأيه « أن المدنية دائمة مستمرة في الوجود تابعة لوجود الانسان مرتقية بارتقائه » . أما هذا الارتقاء فأنه يعكس « كمال المجتمع الانساني ، أو اتجاه هذا المجتمع نحو تمام نظام هيئته وكمالها بحسب مبدأ اختيار الأصلح فالأصلح وعلى وجه التدرج والارتقاء في القوانين الطبيعية التي تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل ، أي على وجه « التحسين المتدرج » الذي هو « مراد الله عز وجل » لا فعل الطبيعة نفسها . أما الانقلاب الوجودي ـ أي انحطاط الأمم التي كانت مترقية ـ فلا يعني عند علي يوسف رجوعا الى حالة الوحشية بسبب علة كامنة في طبيعة المدنية ذاتها ـ بمعنى أن التمدن داع الى التوحش بنفسه ـ وانما يعني أن ثمة دواعي محددة أوجبت هذا الانقلاب لعل مردها الى « فساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب ، أو الالتفات الى الملاذ الشهوية واتباع الانسان هوى النفس فيما تطالبه به من السكر والعربدة والفجور.. الخ » . ان « الحكم

بالانقلاب في الأمم » ـ بمعنى الارتداد الى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن ـ ليس أمرًا ثابتا واجب الحصول في مذهب علي يوسف . اذ لو كان كذلك « لكان واقفا بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه ، فتتساوى اعمارا في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل ، كأعمار ذوات الروح » . لكننا في الحقيقة « نجد أمة لا تتجاوز قرنا واحدا في الحضارة وأخرى تعيش قرونا كثيرة فلا تبيد من نفسها الا لطوارئ أخرى خارجة عن سور التمدن » . ونحن نستطيع أن نتصور أن أفراد أمة في العالم قد حافظوا جيلا بعد جيل على مبادئ تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف ، فتنقضي الدهور وتبيد الآلاف من الأعوام وهي تترقى شأنا وتعلو مكانة « الى ما لا يُتَصور أن يصل حده الفكر » . والنتيجة أنه « لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الانسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي » . وليس موقف علي يوسف هذا الا ارتدادا عن فلسفة ابن خلدون وتعلقا ببعض جوانب الفلسفة الوضعية الفرنسية والنظرية الداروينية ، قد صيغ في اهاب نظرية دينية اسلامية تنادي بالتقدم المستمر وتربط التقدم في التمدن بالارادة الالهية .

وأخيرا لابد من التنويه بمفكّرين خلدونيين من الطراز الأول هما المفكر الاجتماعي السوري رفيق العظم والمفكر الجزائري المعاصر مالك بن نبي .

أما رفيق العظم (1865 ـ 1925) فقد أولى قضية المدنية والحضارة اهتماما خاصا ، وكان ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون نفسه بارزًا وقد تجلت هذه التحليلات بصورة خاصة في رسالتيه (البيان في التمدن واسباب العمران) و (لسوانح الفكرية في المباحث العلمية) . لاشك أن رفيق العظم ينطلق من القول الأرسطي القديم : « الانسان مدني بالطبع » . لكن الأفكار الرئيسية في الصورة التي يقدمها لخط التمدن تظل مستلهمة من ابن خلدون : غريزة طلب المعاش ، الفكر والصنع ، الحاجة التي تولد التجمع ، التجمع الذي ينتج السلطة الوازعة ، العصبية ، الغلبة والدولة ، تخطي مطالب الحياة الخاصة والضرورية الى المطالب الكمالية والاستغراق في بحار المدنيّة ورفاهية العيش والتوسع في مظاهر العمران وفي العلوم التي هي « أس الكمالات البشرية وعنصر التقدم بالهيئة الاجتماعية » . كل هذا خلدوني . لكن هذه الصورة لتطور الاجتماع البشري لا تنتهي مع ذلك بمثل ما تنتهي به الحضارة عند صاحب (المقدمة) . ذلك أن « تلاشى غالب العمران ، واضمحلال مدنيته وخراب البلدان « ليس نتيجة حتمية لا راد لها ل « كمال المدنية » عنده ، صحيح ان سجيتي الحقد والحسد يمكن ان تولدا حروبا تؤدي أحيانا الى تلاشي غالب العمران . لكن هذا التلاشي محكوم في نهاية الأمر بأسباب يمكن تحديدها ويمكن تلافيها . وانه لمن الممكن ان تترقى المدنية الى « أوج الكمال » دون ان يتبع هذا الترقي بالضرورة انحطاط أو تدل مباشر . ذلك ان زوال المدنية عن قوم كانت فيهم وكان لديهم الاستعداد لها ، وحدوثها في قوم ليسوا مستعدين لها : أو بتعبير آخر إن « حماية المدنية » و« الأحوال الباعثة على تحول المدنية وانتقالها » و« تقدم الشعوب وانحطاطها » كل ذلك يرجع الى حوادث الدهور في تقلبها على حسب الظروف التي يمكن تبينّ أسباب جمة فيها تصلح لتفسير ذلك تفسيرا كليا أو جزئيا . ومع أن رفيق العظم يميز بين تمدن يرجى معه طول البقاء ـ وهو التمدن البطيئ النمو الراسخ

الأساس الذي لا يزحزحه مرور الأجيال ـ وتمدن قريب الزوال والفناء ـ وهو التمدن السريعُ الظهور الذي لا يقوم على أساس متين ، الا انه يقبل ببعض التفسيرات التي جعلها ابن خلدون اصلا لأفول العمران . فهو يرى مع ابن خلدون ان التقدم المدني الذي يحصل في الأمصار والمدن الكبار والذي يضطر أهل هذه الأمصار والمدن الى الترف في المعيشة والى السرف والتبذير .. يمكن ان يدفع بعض الناس الى الاقدام على المحظورات التي ان تمت عرضت التمدن الى الاضمحلال والتلاشي . كما انه يسلم مع ابن خلدون بأن ضعف اسباب العصبية وتفشي الأخلاق الفاسدة يمكن ان يؤذنا بانحلال المدنية .. الخ .

وأما مالك بن نبي (1905 ـ 1973) فقد كان ابرز مفكر عربي معاصر عنى بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون . ومع انه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلا عميقا واستلهم في أحايين كثيرة اعمال بعض الفلاسفة الغربيين ، الا ان ابن خلدون بالذات يظل استاذه الأول وملهمه الأكبر . يقول :« ان مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته ، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته الى الاحداث الانسانية ، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبنى الحضارات أو تهدمها » . تلك هي نقطة البدء عند مالك بن نبي ، ومن هذه الفكرة الخلدونية الخالصة ينبغي الانطلاق . لكن علينا الا نذهب بعيدا بعد ذلك ، لأن مالك ، على الرغم من قبوله لهذا المبدأ المنهجي الموجّه ، لا يتابع ابن خلدون في كثير من آرائه . والقضية تحتاج منا الى تحليل واستقصاء كبيرين لا يتسع لهما مجال القول هنا . ويكفي ان أشير الى عنصرين مهمين منها . أولهما أن مالك يقبل بدورة الحضارة على طريقة ابن خلدون : نقطة البداية ، الصعود الى القمة أو الأوج ، الأفول ؛ لكن لا يسلّم بأنه مكتوب أبدا على حضارة خفت ضياؤها وسدر أبناؤها في ليل طويل ان لا تقوم لها بعد ذلك قائمة ، لأن

لنقظة أو النهضة مرهونة في رأيه بما نصت عليه الآية القرانية : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . ومعنى ذلك ان بعث الحضارة وولادتها من جديد أمران ممكنان تماما اذا ما توافرت بعض الشروط الانسانية الذاتية . ثاني هذين العنصرين اللذين أود الاشارة اليهما ان مركبات الحضارة عند مالك بن نبي ، أوما يسميه بـ (الناتج الحضاري) ـ وهي تساوي عنده الانسان + التراب + الوقت - لا تبزغ الا بدخول عنصر خارجي مستلهم من مبدأ روحي معين هو الـ Ethos بحسب مصطلح كسرلنج . ودورة الحضارة التي تقع بين حدّي الميلاد والأفول تقف حين تفقد هذه الروح القدرة على السيطرة على (الغريزة) ، فيدخل أصحاب هذه الحضارة في « عهد ما بعد الحضارة » . وعلى الرغم من أن انسان هذا العهد متفسخ حضاريا الا انه يظل لديه الاستعداد لانجاز « عمل محضرّ » من جديد بتضافر ثلاثة شروط : ارادة التغيير الذاتي ! وانعاش « الفكرة الدينية » وواقع « التحدي » الذي تكلّم عليه توينبي .

وهكذا نلاحظ ان المنزع العام لأشكالية مالك بن نبى خلدونى فى جوهره . لكن مضامينه تستلهم الفكر الفلسفى الأوربى الحديث الى مدى بعيد .

هذه شواهد بيّنة على المكانة الفذة التي يحتلها فكر ابن خلدون في أعمال المفكرين العرب المحدثين. ولاشك أن ثمة شواهد أخرى كثيرة يمكن استقصاؤها والتوسع فيها . والذي يمكن أن نخلص اليه من جميع هذه الشواهد هو القول :

1 ـ ان الاهتمام بابن خلدون في العصر الحديث لا يقف عند حدود قراءة (المقدمة) بعد ان تم « الكشف » عنها ، وانما هو يتخطى ذلك الى احياء الأشكالية الرئيسية فيها ، اشكالية مصير الأمم ومستقبل التمدن .

2 ـ ان المفكرين العرب المحدثين قد وعوا وعيا تاما خطورة النظرة التاريخية التي آمن بها ابن خلدون . ويمكن القول بدون تردد ان نظرته هذه قد قوبلت في أحايين كثيرة بالنقد الشديد ، وخاصة حين فهم منها أنها تبعث حقا على اليأس من المستقبل . واذا كان الغالب الأعم عند هؤلاء المفكرين أنهم سلّموا بتعليلات ابن خلدون الرئيسية لظاهرة الانحطاط واستخدموها من أجل تبديد هذه الظاهرة ، الا انهم لم يسلّموا له بما ذهب اليه من القول بحتمية انقراض كل أنماط العمران .

3 ـ وفي كل الأحوال يظل ابن خلدون المعلم النظري الأول لمفكري النهضة العرب ، في بحثهم عن أسرار تقهقر مدنية العرب والاسلام ، وفي بحثهم عن الأسباب المفضية الى الانتقال من حالة التدني والتدلي الى حالة التمدن أو التقدم . أما المعلم العملي لهؤلاء المفكرين فقد تمثل بدون شك في واقع الانحطاط نفسه وفي التحديات الصميمية التي أثارها غزو المدنية الأوربية لعالم العرب الحديث .

مراجع البحث الأساسية

أبو عبد الله (ابن الأزرق) بدائع السلك في طبائع الملك ، ج 1 ، بغداد ، 1977

قاسم أمين
- تحرير المرأة ، ط 1 ، القاهرة ، 1899 .
- المرأة الجديدة ، ط 1 ، القاهرة ، 1900 .

فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، 1979

عبد الرحمن (ابن خلدون) المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، ط 1 لجنة البيان العربي ، 1958/1378 .

خير الدين التونسي أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك ، ط 1 ، تونس المحمية ، مطبعة الدولة ، 1284 هـ .

احمد بن أبي الضياف إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان . تونس ، 1963 .

رفاعة رافع الطهطاوي الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، 1973 .

رفيق العظم
- البيان في التمدن وأسباب العمران ، القاهرة ، 1977 .
- تنبيه الأفهام الى مطالب الحياة الاجتماعية والاسلام ، القاهرة ، 1900/1318 .